

V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro. Curso de espiritualidad laical*, Bac, Madrid 2017, pp. 252.

La editorial Bac acaba de publicar este volumen, posiblemente el primer manual en absoluto de espiritualidad laical. Su autor, Vicente Bosch, lleva casi 20 años dedicado a la investigación y enseñanza de la teología espiritual y sus trabajos se han orientado preferentemente al estudio de la figura del laico. En el presente volumen ofrece una visión bastante completa de los principales desarrollos teológicos y magisteriales sobre este tema, una síntesis coherente y unitaria de la figura del laico. Lo propio sería una lectura completa del libro, lo que no quita que muchos de sus capítulos se puedan leer también de modo autónomo. Aunque la obra se encuadra en el ámbito de la teología espiritual, no faltan abundantes reflexiones provenientes de la historia, de la teología dogmática y de la pastoral. Las páginas del libro recogen además el diálogo del autor con los teólogos más representativos en esta materia, especialmente los de las áreas italiana, francesa y española.

El manual, como decíamos, posee unidad: está dividido en tres partes, una primera que ofrece una visión histórica de la figura del laico, la segunda centrada en la identificación teológica del laico, y la tercera parte, consecuencia de la anterior, que ofrece los trazos que caracterizan la espiritualidad del laico. Todo ello precedido por dos capítulos introductorios que, aunque no tratan del tema del laico, se proponen como premisas necesarias para encuadrar bien el tema del libro. El primero aclara qué se entiende en teología por espiritualidad, lo que resulta necesario para justificar en qué sentido sea posible hablar de una espiritualidad laical. El otro capítulo introductorio ofrece el marco eclesiológico en el que se mueve el libro, a saber, la eclesiología de comunión. Al autor le interesa subrayar dos puntos: la igualdad fundamental de todos los fieles que forman parte del cuerpo orgánico y unitario de la Iglesia (sacerdocio común) y la diversidad de funciones (carismas y ministerios) como factor generador de las diversas espiritualidades.

En la parte histórica se dedica amplio espacio a la edad Antigua, con la intención de recuperar el valor originario de la figura del laico, que se habría desvirtuado en los siglos sucesivos. Para ello se analiza el significado del término laico en los textos más antiguos, se describe la vida de los laicos en los primeros siglos y se estudia el sentido de la definición negativa (“laico es aquel que no es clérigo”) en los escritos patrísticos y en los documentos de los primeros sínodos y concilios. El resultado confirma la prevalencia en la Iglesia primitiva de la igualdad fundamental de todos los fieles en virtud del sacerdocio bautismal, mientras que la diversidad de los fieles es subsiguiente, aun siendo un dato esencial. En

consecuencia, señala el autor, resulta necesario superar algunas claves interpretativas -“sacerdocio-laicado”, “comunidad-ministerios”- que deforman la realidad, sustituyéndolas por el binomio “todos-algunos”, en el que queda más clara la primacía de la unidad sobre la diversidad.

Con la instauración de la paz constantiniana se pone en marcha un proceso de clericalización del laico que llega hasta nuestros días. Obviamente el libro no intenta una reconstrucción histórica de todo este proceso, más bien trata de indicar los factores que en cada periodo lo han acentuado. Inicialmente las causas serían sobre todo el fenómeno natural de la institucionalización de los carismas siguiendo el modelo jerárquico-piramidal de la sociedad civil (instauración de los “ordines”) y el auge del monacato, que siendo inicialmente un movimiento laical acabará clericalizándose y provocando la clericalización de los ministerios. El laico acaba siendo el “simple fiel” y se pasa de la distinción bipartita (clero-laico) que se mueve en la óptica de la igualdad fundamental, a la distinción tripartita (clero-religioso-laico) en la que está implícita la separación dualística Iglesia-mundo, que comporta a su vez la distinción entre los que se dedican a las cosas de Dios y los que se dedican a los asuntos seculares. Esta distinción cristaliza en el Medievo provocando paulatinamente una posición pasiva y secundaria del laico. Efectivamente, la división en dos poderes, Iglesia y Estado, de la *societas christiana* y la consiguiente distinción estamental acentúan este esquema. El laico pasa a un segundo plano, no posee un papel específico en la Iglesia, su vida espiritual se reduce a una adaptación de la vida religiosa. No es que se imponga una visión negativa del laicado, simplemente se le ignora.

La parte dedicada a las edades Media, Moderna y Contemporánea discurre más veloz. Se señalan algunos fenómenos que contribuyeron a una mayor consideración del laicado: el auge de la ciudad y de la burguesía; el fenómeno del Humanismo cristiano que, aunque no llegó a cuajar, contribuyó a una revalorización de la dignidad de la persona, del valor de las realidades creadas y su autonomía respecto al ámbito eclesiástico; la importancia de los místicos españoles (XVI) y franceses (XVII) para la difusión de una espiritualidad profunda y realista que tanto benefició a los laicos. Ahora bien, como subraya el manual, al final prevaleció el interés doctrinal y pastoral de la Contrarreforma de acentuar el sacerdocio ministerial que había sido negado por los reformistas. Por desgracia, esta acentuación tuvo como consecuencia el olvido del sacerdocio común en los siglos sucesivos. En los siglos XIX y XX, cuando el fenómeno de la secularización llega hasta sus últimas consecuencias y el ámbito de lo religioso queda circunscrito a lo estrictamente eclesial, este proceso de marginalización del laico se exaspera. Y sin embargo es precisamente en ese momento cuando empieza a tomar cuerpo la revalorización del laicado, no sólo a nivel de reflexión teológica (Newman, Rosmini) sino sobre todo a partir de la praxis. El laicismo provoca una lenta reacción en los laicos, que empiezan a organizarse, a actuar de la mano de la jerarquía (*Rerum novarum*, Acción Católica). En el siglo XX este fermento

de renovación revitaliza la reflexión teológica en torno al laico que precede al Concilio Vaticano II, momento clave para la recuperación de una genuina espiritualidad laical.

La segunda parte del libro ofrece una definición de la identidad del laico, su fisonomía eclesiológica específica y en relación a los otros fieles de la Iglesia. Este estudio se lleva a cabo desde una perspectiva teológico-crítica en la que se analizan las posiciones de los autores más representativos y el contenido de los principales documentos del Magisterio. En primer término se nos ofrece una síntesis veloz pero completa de la teología del laicado precedente al Concilio, subrayando como ya hemos visto que la vida pastoral precedió a la reflexión. La formidable puesta en marcha de la Acción Católica y otras iniciativas en las que los laicos asumen un papel de primer orden exige una reflexión teológica: ¿cuál es su papel?, ¿en qué medida dependen de la jerarquía en la realización de su misión? El estudio de esta reflexión teológica se divide en tres periodos: hasta la II Guerra mundial (especialmente Maritain), hasta el I Congreso de apostolado seglar (*Mystici corporis*) y hasta el Concilio (especialmente Congar). A pesar de las diferencias de matices, en la vigilia del Concilio los autores concuerdan unánimemente en que la especificidad del laico no puede prescindir de la común igualdad de todos los bautizados (sacerdocio común).

El estudio de la teología del laicado en los documentos del Vaticano II es en cierto modo el epicentro del libro. La parte precedente lo prepara y los capítulos siguientes lo desarrollan. El estudio se lleva a cabo de la mano de los principales redactores de los documentos y de los comentaristas más autorizados. Después de explicar el cuadro eclesiológico en el que se mueven los textos conciliares y su carácter renovador, se estudia la noción de laico. En realidad, los documentos no ofrecen una definición del laico sino más bien una descripción fenomenológica de “las condiciones de vida o estado” en que vive. A partir de esa observación a la luz de la fe es posible decir que lo propio del laico es su peculiar relación con el mundo, su responsabilidad de estar en el mundo “tratando las cosas del mundo”. Mientras que en el sacerdote y religioso su relación con el mundo - también ellos están en el mundo - no es lo definitorio, en el laico sí que lo es. Por esta vía se logra finalmente ir más allá de la consideración simplemente negativa del laico (“no es”), individuando aquello que nos permite dar consistencia teológica al laico: su índole secular, que permite hablar de una vocación y una misión específica. Los laicos no están simplemente “colocados” en el mundo, sino que su estar en el mundo posee por designio divino un dinamismo propio. Desde esta perspectiva resulta posible delinear la figura del laico y llenarla de contenido. Los documentos conciliares lo hacen desarrollando el esquema de los *tria munera*, que se aplica al laico a partir de su configuración bautismal con Cristo Sacerdote y desde la perspectiva de la secularidad.

De gran interés y actualidad resulta la parte dedicada al estudio de la teología postconciliar. Se plantea Bosch cuáles puedan ser los motivos que han llevado a

algunas corrientes teológicas a tomar derroteros que nos alejan de las adquisiciones alcanzadas en los textos conciliares en tema de teología del laicado. No hay duda de que, en el contexto de la eclesiología de comunión, se pretendía subrayar la común igualdad y corresponsabilidad de todos los bautizados. Sin embargo, partiendo de esta intención común, algunos teólogos acaban concluyendo que no existe en realidad una especificidad del laico. Para los representantes de la “teología de los ministerios”, vinculada a la reflexión postconciliar de Congar, y la “teología del cristiano” (Colombo, Angelini), la afirmación de una consistencia teológica del laico desembocaría en el dualismo que se pretende evitar. Para ellos la “secularidad” no sería una categoría teológica sino simplemente sociológica. En este clima la *Christifideles laici* intentó ofrecer una interpretación autorizada de los textos conciliares, subrayando la naturaleza teológica del laico, en cuanto que la secularidad no sólo señala una “colocación” en el mundo, sino un modo de ver el mundo y de relacionarse con él determinado por la fe (teología de la creación y de la redención). La *Christifideles laici* basándose en el concepto de índole secular indicado por *Lumen Gentium* ofrecerá no sólo una descripción fenomenológica del laico, sino una verdadera definición teológica.

La Introducción y las dos primeras partes del libro en realidad son una prope-déutica a la Tercera parte, en la que se desarrolla específicamente la cuestión de la espiritualidad laical. Para la estructuración de esta parte no se nos ofrece una clave particular, sino que más bien se desarrollan aquellos temas que el autor ha considerado más relevantes para captar lo que caracteriza la espiritualidad de los laicos. Se parte con dos temas que tuvieron gran espacio en el Concilio y que, aun siendo materia común de la vida espiritual de todos los fieles, poseen especial resonancia en la vida de los laicos. Son la llamada universal a la santidad y la consideración teológica del mundo. También en estos dos temas el intento de fondo es desarrollar y llevar hasta sus últimas consecuencias la enseñanza conciliar, superando una perspectiva teológica y pastoral secular insuficiente. Respecto a la llamada universal a la santidad, se trata sobre todo de superar la concepción cristiana de la doble vía de la vida cristiana - santidad y salvación - que bloquearía de hecho la posibilidad de la santidad para todos los cristianos. Más que dos vías, habría que hablar de diversidad de formas de alcanzar la santidad, a partir del concepto de “estado de vida” como causa de esa variedad. Por lo que se refiere al otro tema, el concepto de mundo, el autor además de ofrecer un análisis teológico del término, nos da una importante clave de lectura con la que el Concilio habría logrado superar la inercia secular de una visión negativa o sólo sociológica de mundo: se pasa de la consideración del mundo como ámbito al mundo como tarea. Efectivamente, la teología de la creación y de la redención permiten concluir que el mundo es para el cristiano no sólo un escenario, sino una misión consistente en la instauración del Reino en este mundo, dando a toda la realidad su sentido originario y divino. En cierto modo el tema se completa con el capítulo que estudia la modalidad laical de la vida espiritual cristiana: lo específico

de la vida laical es una relación especial con el mundo, una sensibilidad que le lleva a valorar positivamente todo lo humano, hasta lo más ordinario, porque la visión está informada por una conciencia de fe de deber ordenar a Dios todas las realidades terrenas siguiendo el sentido divino que se encierra en la creación.

Para asegurar la practicidad de toda esta cuestión la teología, empujada por la experiencia espiritual, ha identificado y desarrollado una categoría en cierto modo nueva: la unidad de vida. Un capítulo del libro estudia su origen, su fundamento bíblico, la incorporación de esta categoría al Magisterio al tratar del laico. Iluminante, por ejemplo, la indicación de la validez de esta categoría para superar la insidiosa tentación dualística en la vida de los laicos, cuando se separa excesivamente la actuación en la Iglesia y en el mundo.

Los tres últimos capítulos estudian algunos de los ámbitos en los que se desarrolla la vida del laico, ámbitos por tanto de santificación y de misión apostólica. Además de subrayar la importancia específica de la presencia de cristianos en estos ámbitos, se ofrecen algunos elementos para comprender las dificultades de orden socio-cultural que encuentra hoy la vida cristiana en estos escenarios. El autor se centra en aquellos ámbitos de actuación del laico que le parecen más representativos: la cultura, la política, la economía, las ciencias, los medios de comunicación, el trabajo, la familia. Concede un mayor espacio a estos dos últimos ámbitos. Se ofrece una síntesis bastante completa de la teología del trabajo, retomando las enseñanzas de *Gaudium et spes* y *Laborem exercens*. Y como consecuencia se señalan algunos elementos de lo que el autor llama una “espiritualidad del trabajo”, que se podría resumir en tres conceptos: santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo. En la misma línea también es posible hablar de una “espiritualidad de la familia y de la vida conyugal” arraigada en la teología del matrimonio como vocación cristiana.

Como ya hemos dicho, el libro posee todas las características de un manual: un trabajo de síntesis fruto maduro de años de estudio y de docencia, y necesariamente también en este caso, fruto de la experiencia pastoral del autor.

A. GRANADOS

F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: influencia de san Agustín en santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, pp. 489.

La monografía de F. Espa Feced, defendida como tesis doctoral en la Universidad San Dámaso, bajo la dirección del Prof. R. Wielockx, estudia la influencia de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás sobre el rol de la humanidad de Cristo en la economía de la gracia.

El trabajo se divide en dos partes. Ya en la primera constatamos la aportación del volumen. Se trata de un *status quaestionis* con una importante crítica a los argumentos que los principales autores del tema han ofrecido hasta ahora. El punto de partida es un artículo de J.R. Geiselmann publicado entre los años 1926-27, según el cual el pensamiento del Doctor Angélico sobre el papel de la naturaleza humana de Cristo en la transmisión de la gracia habría evolucionado a lo largo de su carrera. De acuerdo al autor alemán, santo Tomás, en un primer momento, habría seguido lo que Geiselmann considera la “posición agustiniana”, es decir, que la humanidad de Cristo cumple sólo un papel moral o intencional, de disposición de los hombres, para recibir la gracia.

Sin embargo, a partir del *De veritate* q. 29, aparentemente, el Angélico habría cambiado de posición. El conocimiento de nuevas fuentes, sobretodo la lectura de san Juan Damasceno, le habrían conducido a una comprensión física, ciriliana, del rol del Verbo encarnado en la causalidad eficiente de la gracia. En definitiva, «según Geiselmann, se ha producido un cambio profundo en la teología del Aquinate. Frente al planteamiento neoplatónico agustiniano de iluminación-participación del que es heredero en su primera etapa -al modo de sus contemporáneos- se pasaría ahora a una eclesiología, cristología y antropología teológica de perspectiva aristotélica mediante el esquema de la causalidad y de la metafísica del acto. A través de la categoría de instrumento, recibida de Damasceno, el Doctor Común descubriría en la humanidad de Cristo una actividad nunca antes desarrollada en su pensamiento» (p. 42).

F. Espa muestra cómo esta hipótesis evolucionista es sostenida hasta hoy, con variedad de matices, por diversos autores que analiza con detalle: T. Tschipke, Y. Congar, J-P Torrell y B.-D. de La Soujeole. El último en una breve publicación del año 2008 recoge sustancialmente las ideas de Tschipke, quien a su vez es heredero de la tesis de Geiselmann. Ello refleja la actualidad de la cuestión en estudio.

En el segundo capítulo de esta primera parte el Autor procede al examen crítico de la tesis apenas expuesta. Para ello recorre el pensamiento del Doctor Angélico y así muestra lagunas e importantes silencios en los estudios de los autores antes mencionados. Particularmente, refleja la ausencia de un examen crítico de la influyente obra de Geiselmann, lo que, según F. Espa, trae consigo una interpretación del Angélico probablemente contraria a su mismo pensamiento.

Llegado a este punto, el capítulo tercero se centra en la continuidad de la doctrina de santo Tomás. Como ya dijimos, según la tesis evolucionista, es fundamental la incorporación de la causalidad instrumental en la obra del Angélico, por eso, el Autor estudia las fórmulas *instrumentum divinitatis* y *quasi instrumentum divinitatis* en el conjunto del pensamiento de santo Tomás, principalmente en el *Comentario a las Sentencias*. Pone especial atención a las referencias que el Aquinate hace a san Agustín en relación con el tema. Primero, analiza el papel de la humanidad de Cristo según aquello que en ella es común a otras rea-

lidades creadas y concluye que «Agustín es una fuente principal del pensamiento tomasiano a propósito de la exclusiva autoridad de Dios para conferir la gracia, así como la inmediatez de este acto vivificador. A la vez, sostiene de modo constante la posibilidad de colaboración de la realidad creada, que puede ser tanto en términos de disposición como de eficiencia instrumental» (p. 142). Luego expone la instrumentalidad de la naturaleza humana en cuanto unida a la Persona divina. F. Espa refleja cómo el Aquinate es consciente de la dificultad y deficiencia de la imagen del *instrumento* usada para describir los actos de la humanidad, cuya unión a la Persona del Verbo es única e inefable. Por eso, señala que en el pensamiento de santo Tomás «toda reflexión sobre el quehacer de la naturaleza humana de Cristo va precedida necesariamente por la consideración de la unión hipostática misma en virtud de la cual las acciones de la humanidad de Cristo son salvíficas, teniendo en cuenta que Tomás nunca redujo la unión a un papel meramente moral, como hemos visto en el uso concreto y específico de la humanidad *inquantum instrumentum*» (p. 163).

La segunda parte de la monografía se titula *Influencia indirecta y directa de san Agustín*. La intención del Autor es juzgar si la presencia del Doctor Africano es o no decreciente en la obra tomista en la medida en que el Angélico accede a otras fuentes patrísticas, respecto al tema en cuestión. Consta de cuatro capítulos.

El primero intenta comprender a san Agustín en sí mismo. El estudio de especialistas en este Padre de la Iglesia, como P.-M. Hombert y V.H. Drecoll, le lleva a concluir que, contrariamente a la posición de J.R. Geiselman, G. Philips e Y. Congar, la reducción de la humanidad de Cristo a un rol meramente intencional es completamente ajena al pensamiento del Padre Africano. La exposición de diversos textos agustinianos, principalmente del *De gratia Christi et peccato originali* y del *De praedestinatione sanctorum*, apoyan la tesis de F. Espa. Según san Agustín, la gracia de Cristo, gracia de unión, es la misma gracia presente en los cristianos que se difunde desde la Cabeza a todos los miembros del Cuerpo. El Padre de la Iglesia insiste que incluso la gracia que mueve a realizar el primer acto de fe es gracia de Cristo. En palabras de F. Espa: «desde el inicio de su fe, cualquier hombre llega a ser por gracia cristiano como desde el inicio aquel hombre por gracia ha sido hecho Cristo [...], de hecho, Aquel que nos ha hecho creer en Cristo, es el mismo que para nosotros ha hecho a Cristo en quien creemos» (p. 457).

El capítulo segundo trata sobre el acceso de santo Tomás a las fuentes patrísticas (Agustín, Cirilo y Juan Damasceno). Examina la hipótesis de H. Bouillard según la cual santo Tomás no habría leído directamente el *De praedestinatione sanctorum* al inicio de su carrera, sino más tarde cuando tuvo acceso a partes importantes de la obra. En realidad, la crítica de las fuentes refleja que el Angélico desde sus primeros escritos integró las enseñanzas de la obra agustiniana con la que se refuta el semipelagianismo. A continuación, a partir de una cita del *Enchiridion* 11,36 en el *Comentario a las Sentencias* y la doctrina del *De gratia Christi et peccato originali*, el Autor examina cómo el Doctor Africano influyó

en la comprensión tomista del modo en que se efectúa la unión de la naturaleza humana en la Persona divina y el papel mediador de la humanidad. Luego, estudia la acogida del *De praedestinatione sanctorum* en la *Tertia Pars* de la *Summa Theologiae*. Por último examina su acceso a san Cirilo y san Juan Damasceno. F. Espa constata la sustancial continuidad del pensamiento tomista sobre el rol de la humanidad de Cristo.

La presencia indirecta de san Agustín a través de Hugo de san Víctor y Alberto Magno es el tema del capítulo tercero. Después de ofrecer un *status quaestionis* sobre el tema, F. Espa señala que la influencia de estos dos autores, condujo a santo Tomás a subrayar la inmediatez con que Dios obra la creación y otorga la gracia del *lumen gloriae*, a diferencia de otras gracias necesariamente mediadas por la humanidad de Cristo.

Finalmente, el capítulo cuarto estudia la influencia directa de san Agustín en el pensamiento de santo Tomás a través de un análisis comparativo de algunos textos de la *Catena Aurea* con el *Comentario al evangelio según san Juan* y la *Summa Theologiae*. En la *Catena Aurea* el Aquinate cita expresamente al Doctor de la Gracia. De este modo, en palabras de F. Espa, ello facilita el acceso al original agustiniano y hace posible verificar la mayor o menor fidelidad del pensamiento tomista.

Estamos ante una investigación exhaustiva y rigurosa. Queda claro a lo largo de toda la obra, que el Autor no se limita a seguir las opiniones más difundidas sobre las diversas cuestiones sino que hace un estudio profundo en las fuentes. De este modo, en ocasiones, llega a conclusiones distintas de las de sus predecesores. Muestra de la precisión y cuidado con que el Autor lleva a cabo el trabajo es, por ejemplo, el hecho de que remite a los manuscritos del Doctor Angélico, para contrastarlos con la edición Marietti de la *Catena Aurea* y el *Comentario al evangelio según san Juan*, cuando presentan importantes diferencias, a falta de las correspondientes ediciones críticas. Por todo esto, la monografía constituye un paso adelante en el estudio del papel concreto que corresponde a la humanidad de Cristo como causa de la gracia, en el pensamiento de santo Tomás.

C. VIAL

B. ESTRADA, *Così sono nati i Vangeli*, Edusc, Roma 2016, pp. 218 (versione spagnola: B. ESTRADA, *Así nacieron los Evangelios*, Bac, Madrid 2017, pp. 194).

L'ultimo libro di Bernardo Estrada, subito tradotto in spagnolo, è interamente pervaso dal suo interesse per le tradizioni che precedono la formazione dei vangeli. Negli ultimi anni, l'autore, oltre ad aver pubblicato un articolo su questo argomento, dal titolo *La recepción cristiana de la predicación de Jesús* («Scripta Theologica» 40 (2008) 491-507), vi era tornato ancora attraverso una lunga

collaborazione all'*opera magna* che una schiera di studiosi aveva dedicato ai volumi di Papa Benedetto XVI sulla vita di Gesù (B. Estrada, *Research on Jesus in the Gospels. From Reimarus to Today*, in B. Estrada - E. Manicardi - A. Puig i Tàrrach (a cura di), *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger*, Lev, Città del Vaticano 2013, 27-80). Siamo, quindi, davanti a un tema molto caro al nostro autore, che è stato oggetto della sua attenzione da ormai lungo tempo.

Alla base delle argomentazioni del prof. Estrada vi è l'affermazione della Costituzione *Dei Verbum* n. 7 secondo cui «Cristo Signore [...] ordinò agli apostoli che l'Evangelo, prima promesso per mezzo dei profeti e da lui adempiuto e promulgato di persona venisse da loro predicato a tutti [...]. Ciò venne fedelmente eseguito, tanto dagli apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca del Cristo, vivendo con lui e guardandolo agire, sia ciò che avevano imparato dai suggerimenti dello Spirito Santo, quanto da quegli apostoli e da uomini della loro cerchia, i quali, per ispirazione dello Spirito Santo, misero per scritto il messaggio della salvezza». Queste tre tappe della composizione dei vangeli (predicazione di Gesù; predicazione degli apostoli; messa per iscritto da parte degli apostoli e uomini della loro cerchia) erano state definite, prima della *Dei Verbum*, nel n. 2 del documento della Pontificia Commissione Biblica *La verità storica dei vangeli* (21 aprile 1964), conosciuto anche con il titolo latino *Sancta Mater Ecclesia*, testo questo che Estrada raccoglie quasi per intero all'inizio del terzo capitolo. L'importanza di queste tre tappe ha nel libro un apprezzamento tale da farne la struttura portante. Infatti, dopo una breve Introduzione (pp. 9-13) e un primo capitolo dedicato al genere Vangelo (pp. 15-42), il resto dell'opera è specificamente dedicato a ciascuna di queste tappe: capitolo 2: "I detti e i fatti di Gesù" (pp. 43-87); capitolo 3: "La predicazione apostolica" (pp. 89-144); capitolo 4: "La redazione dei vangeli" (pp. 145-188). Il libro si chiude con una analisi conclusiva (189-193), una bibliografia, un indice degli autori e un altro sui passaggi biblici citati.

Il suo pregio consiste proprio nell'equilibrio con cui vengono presentati due aspetti fondamentali che in passato erano stati interpretati in modo contrapposto. Si tratta del ruolo svolto dalla comunità cristiana che aveva conservato la memoria di Gesù e quello inerente alla redazione finale dei vangeli da parte di autori concreti. Estrada è riuscito a far risaltare entrambi questi ruoli e a dare a ciascuno il giusto riconoscimento, superando così visioni mutilanti che hanno caratterizzato una parte dell'esegesi del ventesimo secolo. Si pensi, per esempio, alla storia delle forme che annovera Rudolf Bultmann come figura di spicco nell'ambito del NT. Egli riconosceva alla comunità una funzione decisiva nella composizione dei vangeli in quanto responsabile dei piccoli brani ("forme") che si collocano nel periodo più antico, alla base dei vangeli stessi, tralasciando invece il ruolo dei redattori finali. Questo modo di ricostruire portato all'estremo implicherebbe che quel che di Gesù raccontano i vangeli avrebbe avuto origine nella comunità e che,

quindi, nei vangeli si può rintracciare solo il Cristo della fede, oggetto del racconto della comunità, senza poter cogliere effettivamente il Gesù storico. Nella sua opera Estrada realizza uno studio molto acuto della storia delle forme, specialmente a pp. 92-97 e 105-110, che raccomandiamo di leggere con particolare attenzione. A pagina 93-94, per esempio, prendendo spunto dalle idee di Bauckham, l'autore si esprime così: «le società anonime postulate dalla storia delle forme non esistono; la tradizione è sempre legata agli individui: infatti coloro che per primi l'hanno trasmessa sono stati i testimoni oculari». Estrada riconosce il ruolo della comunità nel conservare la memoria di Gesù, tuttavia non a scapito del lavoro dei redattori finali dei vangeli: «La tradizione orale è personificata perché a essa si attribuiscono caratteristiche proprie, con delle tendenze che appartengono, in realtà, agli individui che la trasmettono: affermare che la tradizione orale 'tende a essere specifica' significa che i divulgatori sono delle persone concrete» (p. 120). Che l'autore del libro sappia riconoscere il valore della comunità nella trasmissione della memoria risulta evidente lungo l'intero libro, p.es. quando a p. 146 ribadisce: «L'origine dei vangeli è il kerygma [affermazione che sembrerebbe degna di Dibelius, un altro fautore della storia delle forme], la predicazione della chiesa primitiva. Infatti, lo stile di proclamazione è evidente nel testo scritto, come afferma la Cost. *Dei Verbum* sulla Divina Rivelazione: i vangeli infatti conservano "la forma di predicazione" (*formam preconi retinentes*)». Insistiamo che proprio questo riconoscimento del rapporto tra memoria collettiva (anonima) e contributo personale (redattori finali dei vangeli) è ciò che fa del contributo di Bernardo Estrada una scelta particolarmente intelligente.

L'altra caratteristica del libro, degna di essere posta in rilievo, è data dall'armonia tra il ruolo della comunità e gli evangelisti rinvenuta dall'autore nella persona di Gesù. È l'ammirazione per Gesù che collega la tradizione comunitaria previa ai vangeli e i redattori finali. Afferma Estrada: «La profonda impronta lasciata dal Maestro nella mente e nell'anima dei suoi, diede vita a una tradizione formativa e costitutiva di una comunità che - dopo la pasqua - si diffuse oltre i confini della Galilea. Ciò che attualmente possediamo del testo evangelico non è l'ultimo strato impenetrabile di una sovrapposizione di diverse edizioni letterarie avvenuta nel tempo, ma piuttosto una tradizione viva del culto e della vita cristiana, in cui si tocca con mano la memoria di Gesù che si è plasmata nel vangelo quadriforme, per usare la felice formula di sant'Ireneo» (p. 147).

Ovviamente, qualche suggerimento all'opera recensita è possibile. Nello strutturare il libro attorno alle tre tappe di formazione dei vangeli, l'autore non può evitare alcune ripetizioni: in ciascuna tappa si annuncia già qualcosa delle successive e posteriormente si rievoca ciò che già è stato spiegato prima. Per fare un esempio, a p. 76 l'autore scrive: «Si può affermare dunque che esiste un insieme di parole di Gesù dette prima della pasqua che sono state poi trasmesse dai suoi discepoli; fu, dunque, la fede in Lui la causa principale per cui furono ricordate e tramandate». La stessa idea viene ribadita a p. 136: «È probabile che gli

insegnamenti di Gesù si tramandassero già durante il suo ministero terreno. Gli apostoli li ripetevano durante gli annunci del regno di Dio perché predicavano il messaggio del Maestro e non il proprio». Forse queste ripetizioni erano difficili da evitare, ma è pur vero che così facilitano la comprensione.

Il libro tuttavia è, nel suo insieme, molto ben strutturato. Abbiamo trovato solo una piccola incongruenza riguardo al livello culturale delle prime comunità cristiane. A p. 150, Estrada concorda con Meeks, il quale, a partire dai «nomi che appaiono nel Nuovo Testamento, i viaggi, i beni e le proprietà dei cristiani descritti nella letteratura paolina, desume che essi appartenevano soprattutto al ceto medio della società urbana ellenistica». Invece alcune pagine più avanti, l'autore si esprime così: «Inizialmente, i testi si leggevano ad alta voce nelle cerimonie liturgiche e nelle catechesi poiché i cristiani, degli albori della fede, erano piuttosto illetterati». Probabilmente entrambe le affermazioni sono vere e l'una o l'altra dipendono da molti fattori: la situazione geografica della comunità, il grado di ellenizzazione, l'origine pagana o ebraica della comunità, e altri. Noi intendiamo qui evidenziare solo la complessità della questione.

Al redattore della recensione sarebbe piaciuta una più ampia riflessione sul rapporto tra la tradizione previa ai vangeli e le lettere paoline. Difatti, visto che le lettere paoline hanno preceduto nel tempo i vangeli, sarebbe stato interessante studiare se sia possibile stabilire qualche connessione tra il kerygma paolino e le tradizioni pre-evangeliche. Qualcosa si trova nel testo a proposito del kerygma paolino (pp. 39-41), ma un'analisi più ampia oltre ai normali riferimenti all'uso di *paradídômi* e *paralambánô* (1Cor 11,23; 15,3; cf. pp. 33-34), sarebbe stata stimolante. Si consideri pure questo suggerimento come un invito al prof. Estrada a scrivere un nuovo libro, dedicato all'approfondimento di tale tema. A proposito di san Paolo, ci è sembrata singolare la frase a p. 40: «Il kerygma paolino è policromatico; Paolo attesta l'esistenza di un vangelo per i circoncisi e di un altro per i non circoncisi». Infatti, seppure Paolo attesta questo divario certo non lo condivide: per lui il messaggio è unico sia per i gentili che per gli ebrei. Forse Estrada nella frase voleva più che altro sottolineare la ricchezza del messaggio paolino, aperto sia ai gentili che agli ebrei, e quindi può darsi che si tratti soltanto di una diversa percezione della frase da parte di chi legge.

Infine, il libro è ben edito, anche se non mancano i refusi. Ne segnaliamo due in particolare. A p. 128 viene trascritta scorrettamente la parola greca *autoptai* ("testimoni"), come succede anche con il pronome personale *hemín* ("a noi") a p. 182. Sono presenti anche qualche incertezza nella scelta di citare o meno la casa editrice nelle opere riportate in calce, anche se questo non è problematico per la lettura del testo. D'altronde la maggior parte di questi refusi sono stati già corretti nell'edizione spagnola che è apparsa dopo quella italiana.

Chiudiamo ricordando ciò che per noi rimane il fulcro del libro: l'armonia tra oralità e scrittura, due elementi inscindibili nella storia della composizione dei vangeli che il professore Estrada ha saputo illuminare mediante una acuta

analisi personale e un serrato dialogo critico con l'esegesi del ventesimo secolo, senza dubbio notevole sull'argomento. Bisogna essergli perciò riconoscenti per aver affrontato una questione che lo ha portato lontano, partendo dalle prime biografie ipercritiche su Gesù del diciottesimo secolo (Reimarus, Lessing; cfr. pp. 21-22), passando per la storia delle forme e lo studio della tradizione scandinava sulla tradizione orale nella prima metà del ventesimo secolo (p. 34), fino ad arrivare alle ultime analisi di Dunn, Bauckham e Kebler, tra gli altri, sulla tradizione evangelica (pp. 146-158).

E. GONZÁLEZ

F. FERNÁNDEZ LABASTIDA, *Tener fe en la razón. Una reflexión de Benedicto XVI*, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 107.

A dispetto delle sue dimensioni ridotte –il che peraltro nell'odierna inflazione di produzione bibliografica è già da considerare un pregio– l'opera di Francisco Fernández Labastida rappresenta un contributo notevole al dibattito sulle radici della crisi della ragione nel nostro tempo, e sulla ricerca di percorsi di uscita da tale crisi. La grande dimestichezza dell'autore con la filosofia moderna e contemporanea, gli permette di indicare in modo convincente nella metamorfosi del concetto di verità una chiave di lettura per comprendere le cause dell'attuale "debolezza" della ragione di fronte al problema dell'origine e del senso della vita dell'uomo nel mondo. Come indica il sottotitolo, il ricorso –intelligente, ragionato– al pensiero del pontefice emerito Benedetto XVI, uno dei maggiori protagonisti del dibattito in questione, è lo strumento scelto dall'autore per mostrare come un nuovo e maturo incontro tra l'uomo e la verità su di sé e sul senso del proprio vivere sia possibile. Tale incontro richiede una reciproca valorizzazione della ragione e della fede. Occorre in particolare recuperare la "fede" nella capacità della ragione di conoscere il vero e il bene, come il titolo dell'opera suggestivamente (e paradossalmente) afferma. Il Cristianesimo, ben compreso, può orientare e potenziare questo processo.

Il libro è strutturato in quattro capitoli. Il primo tratteggia la situazione attuale, con speciale riferimento al panorama culturale e socio-politico del cosiddetto Occidente, con le sue luci e le sue ombre. Se la caduta dei sistemi fondati sulle ideologie totalitarie ha aperto grandi spazi di libertà, tale libertà è più sottilmente minacciata dal diffondersi di relativismo, agnosticismo e nichilismo. L'autore concentra l'attenzione sul relativismo, nella forma che esso ha assunto oggi sposandosi con la cultura inclusivista della società globale in cui viviamo. Questa, che di per sé è un'acquisizione valida, può derivare in relativismo allorché tutti i valori e le tradizioni vengono sì accolti, ma attribuendo loro una valenza puramente soggettiva, privata. Fernández Labastida nota l'influenza del relativismo nella concezione di democrazia basata esclusivamente sul consenso e sganciata

da riferimenti di valore oggettivi, nella trasformazione della religiosità, nel pensiero filosofico e in quello giuridico. Il relativismo si caratterizza in ultima analisi per la convinzione che la verità non esista o che il concetto stesso di verità sia privo di senso, mentre la pretesa di ricercarla non genererebbe altro che intolleranza, contrapposizione, violenza.

Cosa ha condotto la ragione postmoderna ad una tale presa di posizione nei confronti della verità? Nel secondo capitolo, intitolato *La trasformazione della verità*, l'autore individua le pietre miliari del percorso della modernità nel suo rapporto con la verità. Il lettore non specialista può trarre giovamento dallo stile semplice, quasi didattico, con cui l'*excursus* storico è realizzato; lo studioso di filosofia o di teologia apprezzerà particolarmente la capacità di individuare gli snodi e di mettere a fuoco le questioni fondamentali. L'evoluzione del pensiero moderno è tracciata a partire dalle sue radici nel nominalismo tardo-medievale e soprattutto dalla rivoluzione razionalista di Cartesio, con il relativo contrappeso rappresentato dall'empirismo di Locke e Hume. Fernandez Labastida nota poi come il grande tentativo kantiano di difendere gli oggetti della metafisica dallo scetticismo empirista abbia ottenuto in realtà l'effetto di rimuoverli dalla sfera della conoscenza, trasformandoli in strutture trascendentali della soggettività (pp. 41-44). Ciò crea le condizioni perché la strada verso il soggettivismo, contro le intenzioni del filosofo prussiano, risulti aperta. La verità viene dapprima ridotta ad un concetto pragmatico (pragmatismo utilitarista) e poi storicizzata: i condizionamenti culturali in cui si trova immerso l'individuo concreto (che è il vero soggetto della conoscenza, una volta rigettata la soggettività trascendentale kantiana) rendono, per W. Dilthey e per lo storicismo, la verità *filia temporis*. F. Nietzsche dà la spallata finale al progetto moderno di una ragione che cerca di stabilire la verità a partire da se stessa, in modo autoreferenziale, sganciata da ogni fondamento fuori di sé. La verità, per Nietzsche, semplicemente non esiste; non ci sono fatti ma solo interpretazioni soggettive. La sua critica mette in luce le incoerenze della ragione moderna, e in particolare come sia illusorio tentare mantenere in piedi un'etica se si nega una qualche capacità conoscitiva del reale. «Il relativismo –afferma Fernandez Labastida– non è solo epistemologico, ma anche morale, e l'uno è inseparabile dall'altro» (p. 56).

La debolezza della ragione postmoderna –così si intitola il terzo capitolo– è conseguenza della crisi del progetto moderno di una ragione "forte". La cultura postmoderna dominante è un tentativo di sostituire un concetto di ragione "forte", nel senso di capace di fondare in se stessa la verità, con una concezione "debole", quella di una ragione cosciente dei suoi limiti intrinseci (p. 60). L'autore rileva come il pensiero debole di Vattimo e il pragmatismo di Rorty siano manifestazioni di tale cultura e coincidano nel ritenere illusorio ogni tentativo di fondare la vita personale e sociale su qualche conoscenza vera circa Dio, l'uomo e il mondo. Non vi è una conoscenza oggettiva, ma solo una conoscenza che sorge dall'accordo, dal dialogo tra i membri di una comunità, secondo Rorty (p. 64).

Per Vattimo e altri esponenti del pensiero debole la “verità assoluta” non esiste e bisogna sforzarsi per accettare una coesistenza di “diverse verità”, tutte espressioni genuine dell’umano (p. 65). Fernandez Labastida mette in luce il problema di fondo di tali posizioni, al di là di aspetti condivisibili: nel pensiero debole, la disillusione per il progetto fallito della modernità, conduce ad assumere il nichilismo fino alle sue ultime conseguenze. Tale assunzione è un dato definitivo, che non ammette superamento, neppure nel tentativo di costruire nuovi valori come quelli del superuomo nietzschiano. Come fa notare l’autore, ciò significa accettare di «riconoscere semplicemente che la situazione dell’uomo postmoderno è quella di vivere tra le apparenze» (p. 70). Con parole di Spaemann, «tutto ciò che importa agli uomini, tutto ciò che è serio per loro, è illusione» (p. 71).

In precedenza, a proposito di Nietzsche, Fernandez Labastida aveva osservato che «chi prende sul serio la negazione nichilista della verità e del senso, necessariamente finisce per vivere nell’assurdo e accettandolo come tale». E aggiungeva: «Le decisioni vitali sono decisioni esistenziali che implicano tutta la persona. Per questo, per uscire dal vicolo cieco non bastano gli argomenti razionali, ma occorre prendere la decisione di *credere* che la realtà ha un senso che possiamo conoscere con la nostra ragione...» (p. 59). Così, ci sembra, egli mette in luce che la persona intera, non solo la sua ragione, è coinvolta nella ricerca della verità e del senso. E che l’atto con cui l’uomo si pone in relazione con la realtà richiede anche una decisione: una decisione di apertura della propria ragione nei confronti di ciò che è al di fuori di sé. Qui si chiarisce il provocatorio titolo del saggio: “aver fede nella ragione”. Non si tratta evidentemente della fede in senso teologale, ma di fiducia nella capacità conoscitiva dell’uomo. Una fiducia che richiede decisione e umiltà.

Il quarto capitolo, impiegando ampiamente le riflessioni di Benedetto XVI, motiva tale fiducia e mostra come essa sia connaturale all’atteggiamento cristiano e in armonia con l’essenza della rivelazione. L’annuncio cristiano infatti non è una conquista del pensiero, ma testimonianza di un fatto, l’incarnazione, che «in se stesso, è *Logos* –presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est* (Gv 1,14): proprio così nel fatto ora vi è il *Logos*... Il fatto è ragionevole» (p. 94). In queste parole di Benedetto XVI si può leggere una risposta all’affermazione nietzschiana che i fatti non esistono: i fatti, il mondo, l’uomo, possono essere conosciuti dalla ragione umana perché la realtà è razionale, in quanto fondata sulla Ragione divina. Fernandez Labastida mette in luce la circolarità esistente tra ragione e fede cristiana e suggerisce le giuste correzioni all’idea di ragione da un lato e di fede dall’altro, affinché il dialogo tra esse sia possibile e proficuo. Evitando da una parte il relativismo (ragione “debole” accompagnata a fede “debole”) che spegne nell’uomo l’anelito alla verità e snatura il cristianesimo, e dall’altra il fideismo fanatico (ragione “debole” e fede “forte”), l’autore indica nell’acquisizione di una ragione “solida” unita ad una fede anch’essa “solida”, la via di uscita dallo smarrimento della cultura postmoderna. Una ragione

“solida” è quella capace di riconoscere nel reale le dimensioni metafisica, etica e religiosa e di aprirsi ad esse; capace cioè di superare la dimensione empirica e di porsi le questioni fondamentali per l’uomo. In realtà, solo la comune ricerca della verità permette al dialogo tra gli uomini di rimanere aperto e onesto. Una fede “solida” è quella capace di assentire a ciò che Dio rivela, riconoscendo al tempo stesso che per comprendere i contenuti rivelati e aderirvi, essa ha bisogno della ragione. Ragione e fede devono andare insieme e purificarsi a vicenda. L’auspicio dell’autore, che fa proprie le parole di Benedetto XVI, è che ciò si realizzi, affinché risulti «di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell’intrinseca unità che le tiene insieme» (p. 99).

In questo compito affascinante e arduo che si prospetta a noi oggi, è necessario da un lato mettere a fuoco i vincoli che impediscono alla ragione umana di esplicitare le sue potenzialità, e dall’altro indicare, anzitutto a livello metodologico, il modo di rilanciare la ragione stessa e la cultura del nostro tempo. L’apporto di quest’opera di Fernandez Labastida sta, a parere di chi scrive, nella capacità con cui riesce ad indicare entrambe le cose, grazie ad una riflessione lucida e sapiente.

M. VANZINI

J. GRANADOS, S. KAMPOWSKI, J.J. PÉREZ-SOBA, *Amoris laetitia. Accompagnare, discernere, integrare. Vademecum per una nuova pastorale familiare*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 174.

Di solito consultiamo un *vademecum* quando cerchiamo regole pratiche di comportamento, e quindi risposte fruibili e concrete. Infatti, gli autori di questo *vademecum* si rivolgono prevalentemente agli operatori in ambito di pastorale familiare: partendo dalle indicazioni di *Amoris laetitia*, si vuole proporre un «modello di pastorale plausibile» (p. 17), pratico, concreto. Ma la questione si complica dal momento che il documento pontificio in questione è diventato un caso ecclesiale, oggetto di svariate e a volte polemiche interpretazioni teologiche e pastorali, che il *vademecum* doveva in qualche modo affrontare. Di conseguenza, ne è risultato un libro che vuole essere pratico, ma che necessariamente dedica molto spazio alle complesse questioni teologiche in gioco. L’operazione non è facile poiché da una parte le interpretazioni teologiche richiedono tempo e serenità, e un *vademecum* non è il luogo più adeguato per farlo. Ma d’altra parte la prassi non può aspettare, esige risposte immediate. Il libro è condizionato da queste due esigenze, e quindi senza essere un’opera di teologia speculativa, è senz’altro più di un *vademecum* pastorale. Gli autori del libro, docenti ordinari

del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II di Roma, riescono nell'intento, offrendo un'opera che dà delle risposte alle attuali questioni teologico-pastorali sul matrimonio e la famiglia.

Qual è l'ambito tematico del libro? Dal momento che il titolo riporta il trionio "accompagnare, discernere, integrare", tratto dal capitolo ottavo di *Amoris laetitia*, sembrerebbe che l'argomento principale del libro sia la questione delle "situazioni irregolari". In realtà l'opera prende in considerazione tutte le tematiche di pastorale familiare toccate nell'esortazione apostolica. Il citato trinomio indica piuttosto la chiave di lettura o l'impostazione di fondo richiesta dalla pastorale familiare nell'attuale frangente storico. Inoltre esso determina anche la strutturazione del libro, diviso appunto in tre capitoli, preceduti da una lunga introduzione. Offriamo di seguito brevissimi spunti sul contenuto di queste quattro parti.

L'introduzione ci offre le due chiavi interpretative su cui poggia l'impianto della pastorale familiare proposto dagli autori. La prima chiave, di carattere prevalentemente teologico-dottrinale, è la necessità di partire da un'adeguata teologia dell'amore. Ovviamente il libro non la sviluppa, semplicemente accenna all'importanza di orientare tutta l'azione pastorale a partire dai tratti specifici dell'"amore vero" che ci è stato rivelato in Cristo. Di conseguenza, ad esempio, la pastorale familiare si svilupperà come una "pastorale del vincolo", dove il vincolo verrà visto non come un legame giuridico da subire, ma piuttosto come un dono di amore. L'amore cristiano, "l'amore vero", sarebbe come il criterio di fondo che illumina tutta la pastorale familiare: la preparazione al matrimonio, il tema dell'educazione, le relazioni all'interno della famiglia, le situazioni di crisi, la trasmissione della vita, sono tutte questioni che acquistano una collocazione adeguata a partire dalla comprensione del senso cristiano dell'amore. Il problema è che questa prospettiva non incide sulla pastorale, non perché venga respinta la dottrina di Cristo sull'amore, ma perché, a causa dell'ipertrofia emotiva della nostra cultura, si è distorto il senso genuino delle esigenze cristiane in tutto ciò che ha a che vedere con l'amore. In pratica, quando il soggetto emotivo si trova di fronte agli inevitabili problemi della vita di coppia, fa molta fatica a capire il senso della proposta cristiana e tutto diventa estremamente problematico, perché in fondo si è identificato l'amore con il "sentirsi bene". Perciò, come segnala *Amoris laetitia*, il primo presupposto della pastorale familiare sarebbe un'educazione all'amore, all'"amore vero", che comincia nella fanciullezza.

Il secondo criterio consiste nella comprensione della pastorale familiare come un processo, scandito secondo le tre parole chiave: accompagnare, discernere e integrare. Il libro vuole superare una pastorale che prende solo in considerazione alcuni momenti puntuali della vita familiare - la preparazione al matrimonio, le crisi. La pastorale familiare dovrebbe essere invece la bussola che orienta tutta la progettazione pastorale. Essa mette in moto un processo che "accompagna" tutta la vita della persona, senza mai lasciarla sola, in modo tale che diventi una continua opera di formazione e di educazione all'amore nelle diverse circostan-

ze della vita. Questo processo è inoltre una continua opera di “discernimento”, orientata a cogliere gradualmente le esigenze dell’amore nella propria vita (legge della gradualità). L’“integrazione” alla comunione ecclesiale - e quindi alla comunione con Dio - sarebbe infine l’orizzonte di tutto il processo. Proprio per questo motivo, gli autori preferiscono far precedere il capitolo della “integrazione” a quello del “discernimento”: infatti, se l’integrazione ci segnala il fine di tutto il processo, è conveniente identificare bene questa meta per poter poi discernere i mezzi per raggiungerla.

Il primo capitolo propone alcuni accorgimenti per un “accompagnamento” pastorale. Ma più importante ancora è far capire il senso e l’urgenza dell’accompagnare stesso. Il problema di fondo è che l’uomo postmoderno - il soggetto pragmatico - ha assunto i propri desideri come un assoluto e ciò lo ha fatto naufragare. Molte persone falliscono nella loro vita affettiva e quindi nella loro esistenza, rimanendo ferite e troppo sole per affrontare il proprio destino. L’opera di accompagnamento della pastorale familiare è l’azione del buon samaritano che si trova lungo la strada dell’umanità ferita: un’opera paziente che richiede tempo e che non ha niente a che vedere con la pastorale di “soluzioni rapide” richiesta spesso dalla mentalità *pragmatistica*. È necessario capire che la pastorale familiare deve mettere in atto un’opera che comporta vicinanza, amicizia, accoglienza e comprensione, da parte del sacerdote, del laico e di tutti i cristiani. La pastorale familiare educa all’amore un soggetto ferito, o comunque un soggetto inserito in un contesto che lo distoglie dal vero amore, e come spiegano gli autori del libro, ciò comporta un’opera di accompagnamento che oggi più che mai dura tutta la vita. A questo punto nemmeno basta ripetere la dottrina: accompagnare è piuttosto guarire il cuore ferito con il balsamo dell’amore vero, una operazione che punta simultaneamente alla testa e al cuore, alla dottrina sul vero senso dell’amore e all’educazione del desiderio. Una volta chiarita questa premessa, il libro segnala alcuni dei momenti di questo accompagnamento: l’educazione all’amore in famiglia, il fidanzamento, la preparazione al matrimonio che va molto al di là della semplice “preparazione immediata”, i momenti per una formazione affettivo-sessuale, l’accompagnamento nel difficile passaggio alla vita matrimoniale e ovviamente i diversi momenti di crisi matrimoniale.

Il secondo capitolo chiarisce il modo in cui la pastorale debba “integrare”. Si tratta innanzitutto di indicare qual è la meta a cui tende l’accompagnamento pastorale. E la meta è la comunione con Cristo. Siccome il problema riguarda soprattutto le “situazioni irregolari”, questo capitolo - e anche il terzo - si concentrano quasi esclusivamente sui problemi pastorali generati da queste situazioni. Secondo gli autori, la difficoltà di integrare nasce da una povera comprensione del mistero della comunione con Cristo: la comunione non è solo una questione interna e soggettiva, ma possiede una dimensione anche esterna e oggettiva, in quanto determinata dall’incarnazione e quindi dalla struttura sacramentale della redenzione. In altre parole, la comunione con Cristo viene costruita da relazioni

interne ed esterne, è comunione ecclesiale. Il traguardo della pastorale familiare passa necessariamente attraverso i vincoli oggettivi generati dai sacramenti, specialmente l'indissolubilità del matrimonio, con tutte le sue implicanze soggettive ma anche oggettive. Ed è proprio questa esteriorità della comunione ciò che fa oggi problema a tanti, generando anche interpretazioni molto problematiche dell'*Amoris laetitia*. Una percezione privatistica dell'amore e una visione troppo intimista e soggettiva del cristianesimo fanno molta fatica a capire che l'indissolubilità del vincolo matrimoniale, oltre che un grande dono di Dio, è una realtà oggettiva, un vincolo che non si distrugge solo per il fatto che soggettivamente non si percepisce più l'amore. Per tale motivo, questo capitolo risulta prevalentemente di taglio dottrinale: è un grande sforzo per integrare le due dimensioni oggettiva e soggettiva del matrimonio in un contesto in cui l'aspetto soggettivo è sovradimensionato.

Anche il terzo capitolo dedicato all'azione di "discernere" si occupa prevalentemente delle "situazioni irregolari". Anche se il tema non può essere ridotto alla possibilità o meno di ammettere ai sacramenti le persone che si trovano in quelle situazioni, non c'è dubbio che un chiarimento su questo punto permette di capire le restanti problematiche. Per gli autori, il discernimento non riguarda lo "stato di grazia" della persona, sul quale non è possibile stabilire un giudizio definitivo su questa terra. Per loro, il discernimento dovrebbe attenersi allo "stato di vita", in quanto realtà oggettiva e pubblica, e quindi misurabile. La proposta si aggancia alla dottrina tradizionale che distingue fra i peccati occulti e manifesti, come elemento per discernere sull'ammissione alla comunione eucaristica: i peccati manifesti offrono un elemento pubblico e oggettivo sullo "stato di vita" e quindi permettono di stabilire la possibilità di ammissione alla comunione. Dopo una considerazione critica di altre interpretazioni di *Amoris laetitia* formulate recentemente, gli autori propongono tre passi per veicolare il discernimento. In primo luogo, fermo restando che il vincolo rimane, bisogna cercare la riconciliazione. Se ciò non fosse possibile, il secondo passo sarebbe l'abbandono della relazione extraconiugale, manifestazione pubblica di peccato manifesto. E infine, nel caso in cui gli altri due passi non possano arrivare a conclusione, bisognerà manifestare la decisione di astenersi dai rapporti coniugali. Al riguardo si offrono alcuni suggerimenti pastorali, conosciuti ma non per questo meno importanti.

A modo di conclusione vogliamo segnalare che l'intento degli autori è quello di tradurre la pastorale familiare di *Amoris laetitia* in un cammino unitario e adatto al contesto socio-storico in cui ci troviamo. Si tratta di un cammino di ispirazione catecumenale, non però diviso in tappe rigide poiché il processo si dovrebbe poter adattare alle svariatissime circostanze in cui si trovano i cristiani. Comunque un cammino di conversione e di crescita progressiva che possa portare i cristiani e le famiglie alla piena incorporazione a Cristo.

A. GRANADOS

A. LAMERI, *Alla ricerca del fondamento teologico della partecipazione attiva alla liturgia. Il dibattito nella commissione liturgica preparatoria del Concilio Vaticano II*, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2016, pp. 142.

Dopo avere partecipato alla Messa solenne di apertura del Concilio, Yves-Marie Congar annotò alcune impressioni personali sul suo *Diario del Concilio*. Scrisse allora quasi con disagio: «il movimento liturgico non è arrivato nella Curia Romana». Il rinnovamento liturgico contemporaneo si era dato molto da fare nei decenni precedenti per stimolare la partecipazione dei fedeli alla liturgia, ma questa nuova sensibilità si notava ancora poco, complessivamente, nelle varie forme liturgiche. La svolta tipicamente moderna verso la soggettività, che aveva dato vita al movimento liturgico a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, ebbe un suo primo e notissimo eco in ambito magisteriale nel *motu proprio* di Pio X, *Tra le sollecitudini* (1903). In esso papa Sarto scrisse: «la prima e indispensabile fonte» da cui i fedeli attingono lo spirito cristiano è «la partecipazione attiva ai sacrosanti Misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa».

Il libro del professor Angelo Lameri costituisce un nuovo contributo nell'ambito del percorso di ricerca dell'autore sul lavoro della Commissione preparatoria sulla Liturgia del Concilio Vaticano II, che ha avuto come frutto il corposo volume pubblicato pochi anni fa: *La Pontificia Commissio de sacra liturgia praeparatoria Concilii Vaticani II: documenti, testi, verbali* (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae", Subsidia, 168, Clv-Edizioni liturgiche, Roma 2013, pp. 882). I documenti riportati nel nuovo volume provengono dal fondo sul Concilio Vaticano II dell'Archivio Segreto Vaticano, da pochi anni accessibile ai ricercatori.

Il libro contiene un saggio introduttivo (pp. 9-54) e una lunga parte documentale (pp. 59-134). Quest'ultima a sua volta è suddivisa in tre parti: i documenti della sottocommissione IX della Preparatoria conciliare, sulla partecipazione dei fedeli (pp. 59-62); le lettere riguardanti le consultazioni esterne della suddetta sottocommissione (pp. 62-65) - compreso un carteggio tra Karl Rahner e Annibale Bugnini - e le relazioni e i contributi degli esperti (pp. 65-133): Giulio Bevilacqua, Pierre Journel, Aimon-Marie Roguet e lo stesso Rahner. Il volume offre anche una bibliografia e un indice dei nomi e degli autori (pp. 135-140).

La questione della partecipazione attiva alla liturgia costituisce «uno dei cardini pastorali della Costituzione liturgica conciliare, la ragione e il criterio fondamentali della riforma che ne è seguita» (p. 5). Fu trattata nella sottocommissione che studiò la *quaestio* VIII (successivamente IX) della Preparatoria conciliare. Il saggio introduttivo cerca di incorniciare storicamente il dibattito conciliare attorno a tale questione, specificata nei lavori del pre-Concilio intorno a due ambiti: la ricerca dei suoi fondamenti teologici e le possibili attuazioni pastorali (cfr. p. 9).

Si trattò infatti di una delle questioni più disputate di questa Commissione - *acrior disputatio exorta est*, disse allora l'abate Cannizzaro, relatore della sottocommissione -, al punto che si chiese, da una parte, alla Commissione teologica

del Concilio l'erezione di un gruppo di studio misto per trattare l'argomento (cfr. pp. 15-16 e 61-62), dall'altra, si chiesero i pareri di alcuni teologi non consultori del Concilio (cfr. pp. 29-32), come Aimon-Marie Roguet e Karl Rahner. Quest'ultimo inviò una lunga e articolata relazione (pp. 99-134) riguardante la natura della preghiera "in nome della Chiesa". Per Rahner «ogni preghiera del cristiano attinge il proprio valore dalla grazia increata, dallo Spirito che prega in noi e divinizza la preghiera. L'assetto liturgico fa semplicemente sì che i cristiani abbiano la certezza, siano più sicuri, che questa preghiera per la sua oggettività risulti effettivamente gradita a Dio» (p. 32).

Mentre sulle questioni più specificamente teologiche, riguardanti la natura della partecipazione attiva, non si trovò un vero consenso, sul piano delle esigenze pratiche improrogabili si verificò invece una sostanziale convergenza. Tra queste, l'uso della lingua volgare nella celebrazione fu la più commentata, e forse la più paradigmatica. Non fu però l'unica. Vanno menzionate anche (cfr. pp. 65-93) la necessità della catechesi liturgica; la centralità dell'altare; l'omelia (essenziale per G. Bevilacqua); l'intelligibilità dei segni, specialmente dell'assemblea santa (imprescindibile per P. Jounel).

Nel testo finale, esaminato dalla plenaria della Commissione Preparatoria di *Sacrosanctum Concilium* il 20 e 21 aprile del 1961 (cfr. pp. 32-42), la partecipazione attiva fu l'argomento trasversale più importante: in modo o nell'altro tocca tutti gli ambiti di studio delle diverse sottocommissioni che prepararono la bozza presentata ai Padri conciliari (cfr. pp. 42-49). La semplificazione dei riti e, in generale, di tutti gli elementi formali del culto, costituiva ugualmente una irrinunciabile premessa per tale partecipazione (cfr. pp. 40-41).

A partire dal paziente lavoro di analisi del materiale di archivio, cercando di cogliere la *mens* dei redattori della bozza della costituzione liturgica, il prof. Lameri sintetizza tre importanti caratteristiche riguardanti la partecipazione attiva: la necessità di quest'ultima a partire dalla natura stessa della liturgia, come azione di tutti i battezzati quali soggetti della celebrazione uniti a Cristo; l'ascolto della Parola di Dio come elemento imprescindibile e, infine, la consapevolezza di come l'intera assemblea liturgica - quale segno della Chiesa - sia "liturgia", cioè di come essa venga tutt'intera coinvolta nell'azione di culto (pp. 49-54).

Ci troviamo davanti ad un lavoro imprescindibile per la ricerca scientifica sul Vaticano II e la Riforma liturgica: a più di cinquant'anni dalla fine del Concilio, molto del lavoro delle Commissioni conciliari - prima e durante l'assise ecumenica - rimane ancora sconosciuto. Il libro è un complemento ideale al volume precedente dello stesso autore sulla documentazione della Preparatoria conciliare. L'aver riportato una documentazione inedita relativa a questo periodo, specialmente i *vota* di Bevilacqua, Jounel, Roguet e Rahner, costituisce il pregio maggiore del volume. Il saggio introduttivo offre al lettore, con semplicità e chiarezza, un adeguato inquadramento ad ognuno dei documenti successivi.

Il volume è rivolto a specialisti impegnati nella ricerca in teologia e in storia della liturgia. Più della metà del libro contiene documenti scritti in lingua originale (per la grande maggioranza in latino, francese e tedesco). Le citazioni nelle diverse lingue, nel saggio introduttivo, sono parimenti numerose. Queste caratteristiche rendono il testo di difficile accesso ad un pubblico non specializzato.

Ci auguriamo che la serie di contributi del professor Lameri attorno ai documenti di archivio riguardanti il Vaticano II e la liturgia continui con ulteriori ricerche monografiche su altri aspetti del rinnovamento liturgico. Trattandosi di un argomento essenziale per la comprensione della Riforma conciliare, riteniamo che questo testo potrebbe diventare, con i necessari aggiustamenti e la traduzione dei testi più significativi, un'ulteriore pubblicazione rivolta ad un pubblico più ampio. In tal modo si potrebbe eliminare la "separazione" - parafrasando la nota espressione del Beato Rosmini in *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848) - tra questa ricerca e il popolo cristiano, dovuta alla questione della lingua. Si potrà così agevolare la "partecipazione attiva" di più persone ai contenuti di questo studio.

F. LÓPEZ ARIAS

G. MOIOLI, *La teologia spirituale* (Opera omnia, 1), a cura di C. STERCAL, Centro Ambrosiano, Milano 2014, pp. 302

I professori della Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale Dora Castenetto – curatrice degli scritti e dell'Archivio di Giovanni Moioli – e Claudio Stercal – ordinario di teologia spirituale – iniziano con questo volume la pubblicazione dell'*Opera omnia* del teologo brianzolo, a trent'anni dalla sua prematura scomparsa. Il piano dell'opera evidenzia l'ampio campo d'interesse teologico delle riflessioni di Giovanni Moioli, formatore e maestro nel Seminario Arcivescovile di Milano e nella nascente Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale. La spiritualità (l'epistemologia, la "figura" del cristiano, la santità e le varie forme di vita cristiana), la cristologia, i sacramenti e l'escatologia costituiscono il contenuto principale dei quattordici volumi previsti (più uno di indici) dell'opera, di cui ne sono già stati pubblicati quattro. La contemporanea docenza in teologia dogmatica e spirituale portò a Moioli a proporre un forte orientamento cristocentrico dell'intera teologia e a promuovere una riflessione metodologica sulla teologia spirituale quale insegnamento autenticamente teologico della vita spirituale.

In questo senso, era più che opportuno iniziare la pubblicazione dell'*Opera omnia* di Moioli con un volume che raccogliesse i diversi contributi – undici, per l'esattezza – in cui l'autore si occupa, nell'arco della sua attività accademica (1963-1984), dell'identità e del metodo della teologia spirituale. La raccolta – che comprende articoli di riviste e voci di dizionari – si presenta in ordine cronologico perché, come segnala Claudio Stercal nell'Introduzione «leggerli in suc-

cessione offre la possibilità di coglierne più facilmente gli elementi di continuità e le linee di sviluppo» (p. 11). Il curatore del volume facilita la lettura dei testi proponendo in ipotesi – ampiamente condivisibile – le linee fondamentali delle riflessioni di Moioli sulla teologia spirituale. Si segnala come punto di partenza la natura teologica della disciplina: infatti, i problemi introduttivi fondamentali di un trattato di teologia spirituale «si riconducono da un lato a legittimare la sua pretesa alla qualifica di *vera scienza teologica*; dall'altro, a definire il suo oggetto specifico, per cui possa presentarsi come scienza teologica *distinta*» (p. 29). Il seguente passo nello sviluppo del pensiero di Moioli sulla teologia spirituale è, secondo Stercal, una forte presa di posizione a favore del carattere spirituale dell'intera teologia: «In linea di principio, la teologia come tale – in quanto riflessione sulla fede ed all'interno della fede – non può non essere “spirituale”: e se, storicamente, essa non è sempre stata in grado di realizzarsi così, ciò è imputabile ad una infedeltà della teologia a se stessa» (p. 89). Per Moioli, non basta inserire una nuova disciplina nel quadro degli studi teologici, ma dovrebbe essere la teologia stessa ad assolvere il compito di comprendere ed esprimere l'esperienza cristiana, cioè, a dare ragione della tensione esistente tra le due dimensioni della fede cristiana: il dato della fede (*fides quae*) e la sua “appropriazione” (*fides qua*). L'una richiama necessariamente l'altra e, pertanto, l'intera teologia dovrebbe assumersi il compito di comprendere l'esperienza e lo spirituale. In questo modo Moioli sta compiendo un altro passo nella sua riflessione, proponendo la teologia spirituale come sintesi finale dell'intera operazione teologica. La teologia spirituale assolverebbe il compito della teologia di dare ragione del “vissuto”, di rimanere aperta alla comprensione dell'oggettività cristiana “appropriata”: «[La riflessione teologica] fa dell'esperienza il tema o, forse meglio, il punto di vista sintetico della teologia, [e questo] permette certo di vedere *dall'interno* il carattere teologico di un'impresa come quella che la cosiddetta “teologia spirituale” andava considerando come proprio compito teologicamente legittimo. [...] Potrà la teologia non considerare ciò che intendeva essere la “teologia spirituale”, come il proprio momento sintetico?» (pp. 245-246). Il percorso si conclude con la proposta di una rinnovata teologia della fede in cui si distinguono due momenti del “comprendere”: «quello della teologia *de fide* in generale e quello – più direttamente fenomenologico nella sua esecuzione – della teologia della spiritualità o del vissuto di fede. Momenti distinti di un'unica comprensione totale della medesima realtà» (p. 293). Nel linguaggio di Moioli, la teologia spirituale si colloca, pertanto, quale momento sintetico dell'operazione teologica che analizza il «darsi delle esperienze personali credenti, *nella storia*, del credere cristiano» (p. 24).

Stercal riconosce che il progetto teologico di Giovanni Moioli è rimasto incompiuto a causa della sua morte prematura, ma è pur vero che il nostro autore «ha proposto intuizioni innovative e geniali su temi centrali della fede cristiana; ha messo in esercizio un metodo e uno stile di riflessione teologica di particolare intensità e profondità» (p. 25). Benvenuta sia, pertanto, la pubblicazione di

questa *Opera omnia*, che certamente costituisce un importante contributo per il mondo accademico e un bel regalo per quanti hanno avuto la fortuna di ascoltare un maestro che, come rileva Stercal, ha fondato il suo esercizio teologico su tre fondamentali pilastri: attenzione all'esperienza e alla storia, centralità del riferimento a Gesù Cristo e coinvolgimento personale (cfr. p. 27).

V. BOSCH

G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, (*Opera omnia*, 11), a cura di C. STERCAL, D. CASTENETTO, Centro Ambrosiano, Milano 2015, pp. 416.

La terza edizione della *Cristologia* di don Giovanni Moioli vede la luce nel contesto della pubblicazione dell'*Opera Omnia* del teologo lombardo. La prima edizione di questa *Cristologia* era uscita nel 1978 nella forma "Pro manuscripto", allo scopo di corredare l'insegnamento che l'illustre professore svolgeva alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Dopo la prematura scomparsa dell'Autore nel 1984, l'opera era stata riproposta dalla collana *Lectio* (Glossa 1989) per fornire un modello di manuale nell'ambito dell'insegnamento teologico istituzionale. Si trattava allora di offrire agli studenti un manuale che non solo raccogliesse pienamente le istanze epistemologiche proposte dal Concilio Vaticano II per le trattazioni teologiche, ma che fosse anche in grado di insegnare a pensare la fede con rigore e creatività. E, infatti, l'opera di don Moioli formò per anni intere generazioni di giovani teologi. Con il progetto intrapreso dal Centro Ambrosiano di pubblicare l'*Opera Omnia* del teologo della scuola di Milano non poteva mancare il volume dedicato alla *Cristologia*, che, assieme alle opere sull'Eucaristia e sull'Escatologia, corona la sua produzione teologica.

La nuova edizione della *Cristologia* si presenta, come già quella precedente, con una pregevole introduzione di Franco Giulio Brambilla, noto teologo e attuale vescovo di Novara. Per l'occasione, egli ha riscritto l'introduzione all'opera e ha aggiunto una sezione finale allo scopo di inquadrare l'opera di d. Moioli nel rinnovato contesto teologico dell'ultimo trentennio.

Non sarebbe appropriato commentare qui una *cristologia* che annovera da tempo recensioni dettagliate e profonde. La stessa introduzione di Mons. Brambilla è ottima per conoscere le istanze di fondo e le articolazioni dell'opera che presentiamo. Ci limitiamo perciò a brevi accenni descrittivi che possano aiutare gli eventuali lettori a entrare nell'universo di pensiero del teologo lombardo.

Ciò che sta a cuore all'Autore è determinare la "domanda cristologica" di fondo e fondare la sua *cristologia* a partire da essa. Ci si interroga sul "principio unificante" che struttura il discorso su Gesù Cristo, e si colloca la domanda in un quadro di riferimento preciso, in un contesto caratterizzato da una doppia criticità: da una parte nei confronti delle questioni poste alla *cristologia* dal pensiero

illuminista (il rapporto tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, tra cristologia “funzionale” e “ontologica”, tra cristologia “dal basso” e “dall’alto”, tra cristocentrismo e teocentrismo) e, dall’altra, nei confronti della trattazione classica, del manuale preconciare che, a giudizio dell’Autore, dava a quel pensiero una risposta troppo apologetica (controversistica e dogmatica) e disarmonica. Per superare le difficoltà di entrambe le parti, l’Autore propone una cristologia della “singolarità”, vale a dire, l’idea che la singolarità storica di Gesù contenga la ragione dell’universale validità di Lui. La storia concreta di Gesù, intesa come evento di grazia e di libertà umana contiene in se stessa, al suo interno, la ragione della sua normatività e assolutezza, perché mette in luce l’impossibilità di ridurre Gesù a ciò che è puramente umano. Perciò, dall’analisi criticamente sviluppata dell’elemento storico e umano si può e si deve cogliere un’eccedenza, che non è un mero rimando al divino, ma una vera e propria rivelazione di esso. La cristologia consiste allora nell’esplicitazione di questo complesso di idee, nel dare un ordine alle implicazioni teologiche insite nell’evento di Gesù che permetta di mostrarne l’interna coerenza.

L’opera si articola in due parti principali ed è coronata da una breve sezione sulle prospettive teologiche della cristologia. La prima parte, dedicata al “cristocentrismo”, svolge il ruolo di una preparazione all’intero trattato. In essa si mostra come il recupero recente di una prospettiva cristocentrica possa far uscire il discorso su Gesù dalle strettoie a cui lo ha condotto la sfida illuministica. La seconda parte, sulla “cristologia (di Gesù)”, intende mostrare che la particolare posizione di Gesù nei confronti delle realtà implicate nella vicenda religiosa dell’umanità (Dio, il male, il peccato, la solidarietà umana, ecc), lo statuto “singolare” di Gesù, è ciò che gli permette di proporre se stesso e di essere veramente il Salvatore universale, Colui nel quale la vicenda dell’uomo trova la sua definitiva spiegazione.

L’opera ci ricorda che non si può passare dall’evento al significato di salvezza da esso portato senza soffermarsi sulla forma singolare dell’evento, perché, in definitiva, se il Verbo si è fatto carne e ha assunto l’umano è naturale che quell’umano, dispiegato in una storia, renda presente, traspiri e comunichi l’amore che è alla base degli avvenimenti e che li ha originati. In qualche modo, la proposta di don Moioli evoca il cammino ecclesiale della cristologia perché è così che la Chiesa ha proceduto lungo i secoli nella sua riflessione su Gesù: essa non ha attribuito alla storia di Gesù il ruolo di un semplice punto di partenza che si può abbandonare con il progredire del discorso; al contrario, ha svolto la riflessione nella forma di un esplicitare quanto era presente e implicito nell’evento originario. La Chiesa, infatti, vide sin dall’inizio che le parole e le azioni di Gesù, la sua pasqua, l’intera sua vicenda, implicavano che egli era il Salvatore universale e la chiave di comprensione del progetto di Dio. È qui, a mio parere, che sta l’intuizione più valida e duratura del Gesù di don Moioli, la sua cristologica eredità.

A. DUCAÏ

J. MIROSLAV ORAVECZ, *God as Love: The Concept and Spiritual Aspect of Agape in Modern Russian Religious*, WM. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge (UK) 2014, pp. 536.

Johannes Miroslov Oravec obtuvo su doctorado en el Pontificio Ateneo San Anselmo de Roma, en 2010, y después de cuatro años ha publicado su tesis bajo el título «*God as Love: The Concept and Spiritual Aspect of Agape in Modern Russian Religious*». Actualmente es miembro de la «Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies», y trabaja en la Diócesis de Pittsburgh como Vicario parroquial en la Iglesia de St. Thomas More.

El libro, objeto de la presente recensión, ofrece numerosos motivos para hacer pensar que se trata de una obra de carácter extraordinario. En primer lugar destaca por su actualidad en ámbito ecuménico. En este sentido, el autor define el amor de Cristo asignándole la categoría de «vínculo de unión y sostenimiento de las distintas tradiciones, orientales y occidentales» (págs. 5 y 479), al mismo tiempo que supera todas las divergencias de ambos pensamientos, convirtiéndolas en motivo de enriquecimiento mutuo. Este valor ecuménico se confirma y refuerza al conocer que el pensamiento ortodoxo ruso, en no pocas ocasiones, afronta el tema “Dios como Amor” en clave eclesiológica.

El método de exposición llevado a cabo por Oravec está al servicio del objeto de su investigación, indicado por él mismo en las primeras páginas de su libro: «Individualizar, contextualizar y resaltar los conceptos y aspectos de carácter espiritual que mejor representan a Dios como Amor» en el pensamiento religioso ruso moderno (pág. 6).

Para alcanzar este objetivo Oravec ha escogido a veinticinco pensadores rusos de los siglos XIX y XX, cuyas reflexiones acerca de Dios-Amor son expuestas a lo largo de ocho capítulos.

El criterio de selección de los 25 autores escogidos por Oravec está dictado fundamentalmente por la aportación de cada uno al desarrollo del pensamiento religioso moderno ruso. Concretamente, Oravec lejos de pretender analizar la obra completa de cada autor, ha prestado especial atención en el modo en que cada uno de los pensadores ha percibido a Dios como Amor, llegando a ser ésta la fuente del pensamiento de cada uno.

Junto con esto, Oravec se ha acercado a estos autores con un criterio de carácter interdisciplinar, pues estos pensadores ortodoxos raramente exponen sus investigaciones dentro de límites de una disciplina científica claramente definida. Esto explica el elevado número de autores estudiados, algunos conocidos en Occidente (Valdimir Solov'ev, Sergei Bulgakov, Nikolai Berdyaev, Pavel Florenskii, Alexei Khomiakov...), y otros quizá menos, incluso completamente desconocidos, debido a la ausencia de traducción de sus trabajos (Filaret Gumilevskii, Silvestr Malevanskii, Pavel Svetlov...).

Merece especial atención al lector el capítulo primero de esta obra que, en calidad de marco introductorio, se centra en describir el contexto histórico e intelectual -profundamente marcado por las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la cultura- en que estos autores desarrollaron su pensamiento.

Finalizado el primer capítulo, Oravec studia a estos escritores según un criterio cronológico que le facilita a su vez agruparlos bajo una cierta homogeneidad de pensamiento. Concretamente, comienza con los autores de manuales del siglo XIX, para finalizar en la intelectualidad de la diáspora del siglo XX, y por lo tanto con los principales representantes de la corriente «neo-patristica» de la teología ortodoxa rusa.

Tras unos breves trazos biográficos, Oravec studia el modo en que cada uno de los pensadores rusos ha incorporado a sus trabajos el tema de Dios como Amor, como nexo verdadero y único entre lo divino y lo humano.

«El que no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que vivamos por Él», (1 Jn 4,8-10).

Estos autores se introducen y analizan el significado de ésta y otras citas de la Sagrada Escritura desde una perspectiva particular, que procura tomar distancia de la tradición escolástica. Así, podemos afirmar que estos autores dieron al pensamiento religioso ruso una identidad teológica propia. En este sentido es notable la influencia del eslavofilismo, introducida por el primer teólogo laico, Alexei Khomiakov, que expone en el contexto eclesiástico la comunión como Amor (pág. 148).

En este ámbito eclesiástico, algunos autores centran la atención en el carácter dinámico del amor, que introduce al hombre en un proceso de divinización, cuya cima más alta se encuentra en la perfecta unidad de las Personas Divinas. Así, según Pavel Florenskii el hombre sólo puede conocer a Dios, perfecta unidad de Amor de tres Hipostasis, en el proceso de divinización (obozhenie): «No hay conocimiento esencial de la Verdad, es decir, de la comunión, si no se va al interior de la Santísima Trinidad», realidad que «sólo puede ocurrir a través de la transubstanciación (presushchestvlenie) del ser humano, a través de su deificación o endiosamiento (obozhenie ego)» (pág. 277).

Así vemos en estos autores cómo, con acentos distintos y con una visión que podríamos calificar de “pragmática-espiritual”, insisten en que el amor, amor en la comunión, es un camino al Amor infinito. Este es un “camino de negarse a sí mismo” y de servicio sacrificial (Malinovskii), camino de superación del yo y de adquisición del prójimo (Solov’ev, Karsavin, Afanasiev, entre otros), camino que no se recorre sólo, sino en la “sobornost”, en la comunión entre los hombres en la sociedad eclesiástica.

Este “camino de negarse a sí mismo”- la kenosis, piedra angular de cualquier unidad duradera (Khomiaikov)- es estudiado por la mayoría de los autores, con acentos distintos. Así, por un lado, Sergei Bulgakov pone la atención en el aspec-

to “kenótico” del Amor Intratrinitario (pág. 318), concluyendo que «la kenosis no es un aspecto sino el principio mismo del amor Tri-Hipostático» (pág. 322). Nikolay Afanasiev, por otro lado, se centra en ver la kenosis en clave eclesial: «Este anonadamiento (kenosis) procedió de la misma naturaleza de Dios, y el ministerio de Cristo fue en efecto expresión de amor “kenótico”. Este amor es la base de todos los ministerios de la Iglesia, que no puede tener otro fundamento que el dado por Dios» (pág. 402). Así, ser “kenótico” está en la misma naturaleza de Dios, cuyo Hijo, el mensaje vivo, está perpetuamente presente en el más alto sacramento de amor, la Sagrada Eucaristía (pág. 406).

En consideración del elevado número de autores estudiados, esta obra tiene un cierto carácter enciclopédico, confirmado por la riqueza bibliográfica así como por las notas a pie de página. Este estilo enciclopedista en la exposición a veces dificulta encontrar un hilo conductor, si bien hay que hacer notar el esfuerzo de Oravec por agruparlos en función de intereses comunes de investigación. De cualquier forma, no podemos perder de vista que esta obra es un intento de sistematización del pensamiento teológico ruso acerca de un tema tan amplio como el Dios Amor (pág. 36).

Por otro lado, los numerosos fragmentos de obras traducidos por el autor despiertan en el lector el interés por conocer con más profundidad a cada escritor en particular. Con frecuencia encontramos en el texto transliteraciones de términos rusos usados por los distintos pensadores para expresar alguna idea con matices muy concretos. Este recurso tiene cierta utilidad para los lectores conocedores de la lengua rusa, si bien en algunas ocasiones pone de manifiesto la ausencia de una explicación más profunda de esos conceptos utilizados por los autores en cuestión.

Muchos son los modos con que estos veinticinco autores han estudiado a Dios como Amor. La riqueza de matices de sus pensamientos, enriquecidos por la abundante bibliografía utilizada por Oravec, son fuente de futuros trabajos de investigación, y nos ofrecen un instrumento de primer orden en la búsqueda de caminos de entendimiento y acercamiento entre Oriente y Occidente.

C. IZA

J. RAMÓN VILLAR (dir.), *Diccionario Teológico del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 2015, pp. 1036.

En los últimos cincuenta años han surgido diversos instrumentos que están favoreciendo el acercamiento y la comprensión del Concilio Vaticano II, considerado con razón como el gran evento eclesial del siglo xx. Algunos de ellos se pueden reunir en la categoría de *comentarios* a los diversos textos aprobados; otros

son *sinopsis* que presentan las distintas fases de elaboración de cada documento - como la colección de volúmenes organizada por Mons. Francis Gil-Hellín, arzobispo emérito de Burgos -; otros se pueden calificar como *diccionarios, glosarios y concordancias*. La obra que estamos recensionando se encuentra en este último grupo.

Los autores de las voces de este diccionario son todos - con excepción del canonista Carlos Soler - profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Aunque se trata de especialistas en las diversas materias, esto no significa que la obra esté orientada o diseñada como un instrumento para expertos. En efecto, se dirige al público general, lo cual le da un particular interés. El director del proyecto ha buscado la alta divulgación, es decir, ha querido llegar al mayor número de personas no totalmente familiarizadas con las diversas cuestiones, sin que por ello se pierda en hondura y precisión. Sin duda será particularmente útil para los estudiantes de los centros de estudios teológicos, y para todos aquellos que necesitan tener al alcance de la mano una visión teológica básica y precisa de cada tema.

El diccionario se abre con el prólogo del Cardenal Ricardo Blázquez (pp. 9-13), en el que el actual arzobispo de Valladolid señala la importancia del Concilio y de sus enseñanzas para la misión que la Iglesia tiene encomendada en esta época histórica, así como la importancia del texto conciliar y de una correcta interpretación del mismo. A continuación se encuentra la presentación del director del proyecto, el profesor ordinario de Eclesiología, José Ramón Villar. En ella se explica que esta iniciativa surgió en el año 2012, durante el congreso dedicado al Concilio, que había sido patrocinado por la junta de decanos de Facultades de Teología de España y Portugal. La razón principal que llevó a realizar esta obra fue la constatación del poco conocimiento que las nuevas generaciones - es decir, todos aquellos que han nacido después de la celebración del Vaticano II - poseen de las enseñanzas conciliares; estas son sus palabras: «es experiencia común entre los profesores de teología que sus actuales alumnos - por no decir: la generalidad de los católicos -, apenas conocen la enseñanza del Vaticano II» (p. 16).

El profesor Villar considera que la lectura de los textos conciliares puede remediar esta carencia, pero también es cierto que, sin un adecuado complemento de esa lectura, será difícil calar en la riqueza que se contiene en el texto conciliar. El Diccionario fue pensado para cumplir esa misión: facilitar un acceso sistemático al Concilio, con una redacción accesible a un público amplio, que ofrece una síntesis de los contenidos de los documentos, como paso previo a un análisis más detenido, que cada persona hará posteriormente. Por tanto, su objetivo es ofrecer un instrumento que facilite la lectura individual, o bien servir para preparar sesiones, charlas o breves cursos sobre el evento conciliar.

Entrando ya en la consideración de las características del Diccionario, se constata que las referencias bibliográficas son breves y recogen publicaciones que, según los autores, se encuentran en idiomas «más familiares al lector hispa-

no» (p. 17). Además de la preferencia que se ha dado a las publicaciones en lengua española, francesa e italiana, se encuentran algunos textos en lengua inglesa y, pocos, en alemán. Es una lástima que en lengua portuguesa no aparezca ninguno, cuando hay importantes trabajos sobre el Vaticano II en el ámbito de la teología de la Revelación, de la Comunicación y de la Iglesia. Por dar un ejemplo, véase el trabajo del profesor Nuno Brás Martins, de la Facultad de Teología de Lisboa, «*Cristo o comunicador perfeito: delineamento de uma teologia da comunicação à luz da instrução pastoral "Communio et progressio"*», Didaskalia, Lisboa 2000, en que se hace una lectura teológica de la recepción del Decreto *Inter mirifica* en el gran documento post-conciliar que le ha procurado dar seguimiento. El autor, que ha sido también profesor en la Pont. Univ. Gregoriana, ha sido nombrado recientemente miembro de la Secretaría para la Comunicación de la Santa Sede. Existen también varios estudios de cierto interés del prof. José Eduardo Borges de Pinho - especialmente sobre eclesiología ecuménica y la recepción de la doctrina conciliar - y del prof. João Duque - especialmente sobre teología de la Revelación y sobre la vivencia de la fe en el mundo actual, en que encontramos interesantes sugerencias que son aplicaciones de las semillas esparcidas por la Const. Dogmática *Dei Verbum* y por la Const. Pastoral *Gaudium et spes*. En el caso de este último, sus trabajos están publicados también en alemán, apareciendo en diversas revistas de Portugal, de Brasil, de Bélgica y del ámbito hispano-americano.

Este Diccionario no recoge todos los temas que aparecen citados o tratados en los documentos del Concilio. Una obra de ese tipo ya ha sido realizada (cfr. S. Garofalo, *Dizionario del Concilio Vaticano II*, Roma 1969; contemporáneamente al diccionario de los profesores de Navarra ha sido publicado un *Dicionário do Concílio Vaticano II*, Paulinas-Paulus, São Paulo 2015, coordinado por J. Décio Passos y W. Lopes Sanchez, profesores de la Pont. Universidade Católica de São Paulo). Además, el proyecto ha querido especializarse en los temas teológicos. En este sentido es una obra complementaria a las que se interesan por los temas y dimensiones históricos del Vaticano II. De hecho, se prescinde de muchas informaciones sobre el desarrollo del Concilio, de sus protagonistas, etc, que pueden encontrarse en la abundante bibliografía disponible sobre el evento. Lo dicho no significa que en esta obra no se haya tenido en cuenta, especialmente cuando la naturaleza del tema lo requiera, el proceso conciliar de la discusión de un determinado tema, pero el enfoque es principalmente teológico.

De todas formas, el director de la publicación ha decidido anteponer a las voces propiamente dichas una Introducción (pp. 25-96) con algunos datos - sintéticos -, que presentan el marco temporal en el que el Vaticano II se desarrolló, el método de trabajo utilizado en la magna asamblea de la Iglesia Católica, la sucesión de los documentos aprobados (con especial realce para los que tratan temas eclesiológicos) y con una sección dedicada a la hermenéutica conciliar (pp. 78-96). Las pp. 97-99, bajo el título "Apéndice bibliográfico" están dedicadas a la presentación de un sitio web (<http://www.vaticano2.com/>), creado por el pro-

fesor de Historia de la Iglesia Santiago Casas Rabasa de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, que contiene una amplia documentación sobre el evento conciliar: base de datos bibliográfica, fuentes y más abundante material que será útil a los investigadores.

El Diccionario contiene cincuenta Voces, que ocupan las pp. 107 a 1019 y, como es natural, en la elección de las mismas se muestran las opciones que han sido asumidas en este proyecto. El director de la obra admite que en este tipo de publicaciones es siempre posible la discusión sobre la oportunidad de elegir y omitir algunos de los temas tratados. Estamos de acuerdo, pero una recensión sobre un diccionario no quedaría completa sin ofrecer al lector alguna información sobre el contorno de las elecciones realizadas para las voces del mismo. Por ejemplo, el diccionario no tiene las voces "Familia", "Mujer", "Bautismo", "Confirmación", "Historia de la Salvación", "Justicia", "Renovación" o "Reforma", pero en cambio tiene las voces "Matrimonio", "Hombre", "Laicos", "Sacramentos", "Educación", "Mundo", "Escatología", "Reino e Iglesia" y "Revelación", que pueden solucionar - de algún modo - las ausencias indicadas. El diccionario tampoco presenta voces dedicadas a temas que no fueron tratados en el Concilio, como el "Comunismo", o a temas que han recibido poca atención, como es el caso del "Derecho" y del "Derecho Canónico".

Todos los documentos del Concilio están representados, y se ha procurado señalar la repercusión de las enseñanzas de cada uno de ellos en los textos magisteriales de los cincuenta años siguientes. Los temas relacionados con la eclesiología, con la teología de la Revelación o con la acción pastoral de la Iglesia en el mundo, han recibido una atención más detenida. Esto se corresponde con los asuntos tratados en las dos Constituciones dogmáticas *Dei Verbum* y *Lumen gentium*, en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, y en los decretos y declaraciones más afines a estas tres constituciones. Además, el director de la obra explica que algunas cuestiones (por ejemplo, la colegialidad episcopal) han merecido más atención porque también el Concilio se la dio, aunque en un orden sistemático de las verdades de la fe les correspondería otro espacio.

En mi opinión las voces eclesiológicas - que son las más representadas - han sabido superar la mera exposición de los temas de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, indicando los retos y las cuestiones que quedaron por resolver, así como algunos desarrollos que la teología y el magisterio post-conciliar han intentado colmar. Por razones de espacio, señalaré solo pocos ejemplos de lo que acabo de decir. El primero es la propuesta de relacionar el capítulo IV de esta Constitución con el capítulo VI, en vez de leer el capítulo dedicado a los laicos en relación con el dedicado a la jerarquía (p. 532 y p. 540). En rigor, esto está en continuidad con la iniciativa del cardenal Suenens, que sugería la separación del material recogido en el capítulo tercero del borrador de *Lumen gentium* (preparado por G. Philips) en dos capítulos distintos: un capítulo dedicado al Pueblo de Dios en general, antepuesto al capítulo dedicado a la jerarquía, y el capítulo dedicado

a los laicos en particular, que vendría situado después del que se ocuparía del ministerio jerárquico (pp. 582-583). Cabe añadir que la propuesta formulada por Villar respecta la distinción, desde el punto de vista sacramental, entre “fiel” y “laico”; una distinción que, por lo demás, aparece teológicamente bien perfilada en distintas voces. Este eclesiólogo sugiere que “laicos” y “religiosos” se vean en el plano de la dimensión pneumático-carismática de la Iglesia. El segundo ejemplo es la observación de que los carismas han sido situados junto al *munus propheticum*, en vez de recibir un tratamiento específico, lo cual manifiesta una carencia de la teología de aquél momento, que no disponía de un tratamiento sistemático de los carismas, entonces inexistente. El Autor de esta voz señala que la eclesiología posterior está logrando una mejor integración de la dimensión cristológica y pneumatológica en el ser y misión de la Iglesia. El tercer ejemplo es la relación del capítulo v de *Lumen gentium*, dedicado a la llamada universal a la santidad, con el capítulo II, dedicado a tratar del Pueblo de Dios en general. Recordar esta relación y la decisión de los Padres conciliares - a todas luces pragmática - de no unir las materias (pp. 533-534) puede abrir nuevos horizontes a este tema y animar a la profundización de la teología encerrada en el capítulo II de la Constitución.

Por su valor sintético, merece la pena leer la voz «Colegio episcopal y primado papal» y la voz «*communio ecclesiarum*», que abordan temas que han sido objeto de intensos debates en el Concilio (la primera) y después de él (la segunda). Valgan estas dos voces como ejemplo de muchas otras que no podemos tratar y en las que se nota una capacidad de síntesis notable, que será ciertamente bien acogida por parte de quienes buscan una orientación para no naufragar en los diversos temas conciliares.

El Diccionario se encierra con un índice de nombres y un índice general. Debido al tipo de publicación y a las elecciones realizadas, quizás hubiera sido útil añadir un amplio índice temático o de materias. Esto hubiera podido facilitar un acceso más completo a la rica información contenida en él.

En resumen, estamos delante de un buen instrumento de investigación que manifiesta una excelente capacidad para transmitir al gran público el tesoro del Vaticano II. Estamos seguros de que será de gran ayuda para el proceso de recepción conciliar que el Papa Francisco ha asumido para una renovación de la Iglesia. Ésta ayudará a realizar aquella conversión misionera que el Romano Pontífice ha señalado en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*.

M. DE SALIS